Nahda

Le terme *Nahda* (essor, éveil, renaissance) désigne un mouvement intellectuel et culturel qui s'est développé à partir du début du XIXè siècle dans le monde arabe et musulman. Il désigne par extension et plus précisément sous le vocable devenu courant de *'asr al-nahda* une période d'effervescence liée notamment au développement de centres d'édition dans la région. Cette période s'étend du début du XIXè siècle à la fin de la Première Guerre mondiale. Ses bornes chronologiques ne sont pas fixes et varient selon les auteurs, et selon qu'ils incluent le « moment national » dans la Nahda. Ainsi Albert Hourani, dans son ouvrage classique *Arabic Thought in the Liberal Age*, fait-il courir ce qu'il appelle l'âge libéral jusqu'en 1939. Il paraît plus juste de considérer le moment de la Nahda comme celui qui mène les provinces arabes de l'Empire ottoman à la séparation avec l'Empire : fin de la Première Guerre mondiale et partage de l'Empire ottoman (1918-1920), fin du Califat exercé par le sultan sur les musulmans sunnites (1924). Quelles que soient les limites choisies le mouvement intellectuel et culturel de la Nahda est à son apogée à la fin du XIXè siècle et jusqu'à la révolution jeune-turque de 1908. Sur le plan de la géographie et des nationalités, on parle de la Nahda comme d'un mouvement qui concerne l'ensemble du monde arabe, c'est à dire principalement les provinces arabes de l'Empire ottoman qui passeront pour la plupart sous d'autres tutelles pendant la période. Pourtant, cette délimitation pose problème et ampute le mouvement nahdaoui d'une partie de ses acteurs. D'une part, une partie de ce qui le constitue concerne l'ensemble du monde musulman, prend naissance et se développe à la fois dans la capitale turcophone de l'Empire, mais aussi dans les franges asiatiques du monde musulman (Inde, Asie centrale et du sud-est). D'autre part, la nahda s'étend sur les territoires vastes de la diaspora intellectuelle arabe : Sao Paulo, New York, Londres

ou Paris sont autant des centres d'élaboration, de publication et de diffusion de ces œuvres que Le Caire, Beyrouth, Tunis ou Bagdad.

Le champ sémantique de l'éveil ou du réveil (sous la forme *na-ha-da* ou sous d'autres) est utilisé par les premiers auteurs de l'époque. Il a souvent été traduit par « Renaissance » en référence à la Renaissance européenne, avec laquelle il partage un certain nombre de traits, notamment l'attention renouvelée aux sciences et la redécouverte d'un certain « Âge d'or » considéré comme le fondement d'une civilisation : Antiquité pour les renaissants italiens, âge d'or de la conquête arabe pour les nahdaoui. Cette comparaison ne rend pour autant pas complètement compte de la spécifité du mouvement nahdaoui, né en des temps de conquête des territoires musulmans et arabes par les puissances européennes et à une époque mondialisation des conditions économiques et sociales par l'essor du capitalisme industriel.

S'il s'agit d'éveil, c'est bien en un sens qui s'apparente, dans la rhétorique des acteurs de l'époque, à une sortie de la torpeur, à un sursaut. Ainsi Rifaa al-Tahtâwî, dans l'exorde de son *Or de Paris*, écrit-il :

> « Je prie Dieu – que sa transcendance soit exaltée ! – de faire agréer ce livre auprès de Son Excellence le Maître des Faveurs, l'essence de la grâce et de la générosité, et qu'il veuille par ces pages *arracher au sommeil de l'incurie* tous les peuples de l'Islam, aussi bien arabes que non-arabes »[1].

Une définition traditionnelle de la Nahda la lie directement à l'essor de l'impérialisme européen dans la région, certains auteurs la faisant débuter à l'arrivée de Bonaparte en Egypte (1798-1901). Cette entreprise napoléonienne aurait été une sorte de déclencheur pour le sursaut nahdaoui, à travers la sidération ressentie par les élites

[1] R. al-Tahtawi, *L'Or de Paris,* Paris, Sindbad « La Bibliothèque arabe », tradution de Anouar Louca, 1988, p. 45. C'est moi qui souligne.

locales face au développement de la technique et de la science européenne. C'est ce qui est en partie lisible dans la célèbre chronique du cheikh d'Al-Azhar 'Abd al-Rahmân al-Jabarti (1753-1825), '*Aja'ib al-athar fi al-tarajim wal-akhbar*[2], qui raconte, entre autre, l'expédition et cette sidération. Les observations de ce « notable » comme le désigne la traduction française de l'ouvrage ont déterminé pour longtemps la vision d'un choc entre les musulmans conservateurs et les Français émancipés : ce choc et les commentaires qui l'ont suivi se sont souvent concentré sur le sort des femmes et le contraste entre les femmes françaises et les Egyptiennes. Cette vision détermine pour longtemps les dichotomies mises en valeur dans l'étude de la nahda entre conservateurs et modernistes, séculiers et religieux. Ces oppositions, au-delà de ce qu'elles méconnaissaient, notamment, du statut réel et des droits des femmes en France au début du XIXè siècle, ont voilé d'autres aspects tout aussi importants de la Nahda. Al-Jabarti insiste par exemple sur sa fréquentation de la bibliothèque ouverte par les Français, ses échanges sur les questions scientifiques et sa découverte de l'orientalisme européen[3].

La conception traditionnelle de la nahda, construite notamment par les historiens de la littérature, met également au centre, avec l'arrivée des Européens sur les terres arabophones, la publication de récits de voyage vers l'Europe, faisant là encore et sous une forme inversée de la découverte de l'Europe le point de départ de la Renaissance. Dans cette perspective, la Nahda est essentiellement conçue comme un mouvement de

---

[2] Traduction française sous le titre, *Journal d'un notable du Caire, durant l'expédition française (1798-1801)*, traduit et annoté par Joseph Cuoq, Paris, Albin Michel, Paris, 1979.

[3] Ce passage de la chronique a été commenté par Bernard Lewis dans le dernier chapitre de son ouvrage classique, *Comment l'islam a déouvert l'Europe*, traduit de l'anglais par Annick Pélissier, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 281 et suiv. Ce chapitre est par ailleurs une bonne illustration de la manière dont on conçoit tradictionnellement la « renaissance » arabe en terme d'opposition entre « Europe » et « Islam ».

traduction, d'adaptation et de « rattrapage ». C'est une vision construite notamment par les orientalistes, dans le droit fil de la comparaison avec la Renaissance européenne. Mais ces thématiques sont également au centre des textes de l'époque qui parlent souvent de l'emprunt (*iqtibâs*) comme un moyen de réveiller la culture et la science arabe et de combler le retard accumulé pendant des siècles d'inertie. Ce qui deviendra par la suite un leitmotiv intellectuel est résumé dans l'interrogation de Butrus al-Bustani (1819-1883), *Limâdha nahnu muta'akhkhirûn ?* (Pourquoi sommes-nous en retard ?). Au centre de ce démarrage de la Nahda se trouve la figure de Rifaa al-Tahtâwî, qui se rend en France entre 1826 et 1831 et publie en 1834 un livre dans lequel il relate cette expérience. Il devient par la suite un promoteur de l'*iqtibâs*, notamment à travers son école de langues, ouverte en 1835, son rôle de conseiller auprès du khédive pour les questions éducatives, et ses articles sur divers sujets (notamment la question féminine). Il dirige en 1841 le Bureau de traduction, traduisant lui-même le *Télémaque* de Fénelon et la Constitution française.

Dans cette perspective, la nahda se définit tout au long du XIXè siècle autour de deux polarités : d'un côté, l'essor de la puissance européenne, sa présence de plus en plus forte et marquée, notamment dans le bassin méditerranéen : Expédition d'Egypte, conquête de l'Algérie, intervention européenne en Crimée, au Liban, etc. et, en retour, le déclin de l'Empire ottoman ; de l'autre, la (re)-découverte des textes anciens, la constitution d'un imaginaire de l'Âge d'or du monde arabe autour des empires omeyyades, abbassides et de l'Andalousie perdue. Ainsi, la modernité que les Nahdaoui projettent se définit par une conciliation entre la science moderne et le retour à la tradition de l'*ijtihad* classique, auquel les développements politiques et la décadence culturelle avaient mis un frein. Certains auteurs distinguent ces deux pans de la « renaissance » arabe en opposant une frange moderniste et scientiste et une frange plus

traditionnaliste, généralement musulmane. Dans cette opposition réside principalement la séparation qui est faite entre la pensée de l'islah, la réforme (sous-entendue musulmane) et celle de la nahda (laïque et scientifique). Cette distinction doit être reconsidérée en montrant les liens qui unissent ces deux pans de la pensée moderne arabe. Depuis quelques années, de nombreux travaux ont battu en brêche cette vision de la Nahda "coupée en deux".

1. Quelques révisions

Le mythe de la décadence ottomane

La vision d'une rupture provoquée par l'arrivée de Bonaparte en Egypte ou décidée par la politique d'ouverture des rois d'Egypte (notamment, le premier d'entre eux, Muhammad Ali, curieux des avancées européennes et désireux de les imiter) repose sur une méconnaissance de l'histoire de l'Empire ottoman lui-même. En effet, la diplomatie de l'époque comme de nombreux textes européens tendent à le caractériser comme « l'homme malade de la Méditerranée » dès le milieu du XIXè siècle, mais surtout après les années 1860. Cette désignation naît des amputations successives que connaît le territoire ottoman pendant ces années et de son incapacité à défendre ses sujets contre les entreprises coloniales. Sa décadence est décrite comme lente et prolongée, entâmée par un long sommeil intellectuel, artistique et culturel. La décadence ottomane vient alors aggraver la décadence arabe et musulmane initiée, elle, avec la chute de Bagdad sous les coups des Mongols en 1258 et la décapitation du calife. C'est ce qu'on peut lire, sous une forme « bienveillante », dans la brève histoire de la littérature d'André Miquel, par exemple, au chapitre « La littérature du souvenir » :

> « (…) Ces Arabes qui sont, avec la religion et la langue, les dépositaires de la meilleure part de la civilisation musulmane réagissent étonnamment sur le plan de la

culture. Littérature en sommeil, entend-on souvent dire pour cette longue période des XIIIè-XVIIIè siècles. Mais n'est-ce pas le lieu ici de resituer sa place à une sympathie sans laquelle on ne peut comprendre le climat dans lequel l'arabe, alors, a vécu ? (…) tout se passe comme s'il s'agissait, pour tous les lettrés de ce temps, d'enregistrer fébrilement le trésor d'une civilisation que l'on sent menacée ? »[4]

Cinq siècles de sommeil, de copie et de sauvegarde de la tradition, notamment sous la conduite ottomane : cette vision sous-estime largement la vitalité de l'Empire, nullement atone pendant tous ces siècles, y compris dans ses provinces arabes. Par ailleurs, bien des auteurs ont identifié les prémisses de la Nahda chez des auteurs ottomans, turcophones ou arabophones, bien avant le XIXè siècle. Ainsi Khaled El-Rouayheb parle-t-il d'une « effleurescence intellectuelle » dès le XVIIè siècle chez les auteurs musulmans, en arabe[5]. D'autres ont pu mettre en relief l'apport de la vie intellectuelle ottomane, notamment celle dont le véhicule est l'arabe, pour le monde islamique non-arabe, notamment en Inde et en Asie du Sud-est[6]. Les intellectuels de l'empire ottoman eux-mêmes, qu'ils soient arabes ou non-arabes, font dès le XVIè siècle bon usage de l'extension géographique de ce dernier et développent une culture savante cosmopolite et originale. On peut citer la figure célèbre de Jamal al-Dîn al-Afghâni (1838-1897)[7] : né dans une province afghane ou iranienne, formé entre l'Inde, l'Irak et l'Iran, émigré en Turquie, puis en Egypte et à Paris, il parle aussi bien le persan, le pachto, l'ottoman que

---

[4] A. Miquel, *La Littérature arabe*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1981, p.85.
[5] K. al-Rouayheb, « Opening the Gate of Verification : The Forgotten Arabic-Islamic Florescence of the Seventeenth Century », in *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006.
[6] Adeeb Khalid, « Pan-Islamism in Practice : The Rhetoric of Muslim Unity and its Uses » in E. özdalga (dir.), *Late Ottoman Society : The Intellectual Legacy*, Londres, Routeledge/Curzon, 2005, 201-224.
[7] N. R. Keddie, *Sayyid Jamal al-Dîn « al-Afghânî » : a Biography*, Berkeley, California University Press, 1972.

l'arabe. On peut aussi évoquer l'historien Mustafa Ali (1541-1600)[8], musulman , né à Gallipoli et mort à Djeddah. C'est sur ce socle, autant que sur le choc de la rencontre avec l'Occident, que se fonde l'entreprise de la Nahda. Dans le cadre d'un Empire à l'ancienne, où les provinces conservent leur autonomie, notamment sur le plan culturel, les élites intellectuelles, qu'elles soient artistiques, religieuses ou scientifiques, circulent et échangent. Elles partagent des références, se lisent dans différentes langues.

*Complexité de l'*iqtibas *(emprunt)*

Comme une suite logique au premier point, la deuxième révision de la lecture de la nahda porte sur l'accent mis jusque là sur son versant « occidentaliste ». On sait aujourd'hui qu'elle est un mouvement largement porté par d'autres influences, notamment orientales, et par des transformations internes des sociétés et des cultures. Albert Hourani, auteur d'un des textes fondateurs de l'analyse et de la description de ce mouvement, notamment via son ouvrage classique, *Arabic Thought in the Liberal Age*, paru en 1962, avait critiqué lui-même sa trop grande attention aux relations avec l'Europe dans la préface à la seconde édition de son ouvrage, en 1983. Il écrit dans un article de 1991 encore :

> «It now seems to me to have been wrong in laying too much emphasis upon ideas which where taken from Europe, and not enough upon what was retained, even if in a changed form, from an older tradition»[9].

---

[8] C. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire : the Historian Mustafa Ali, 1541-1600*, Princeton, Princeton University Press, 1986, chapitre 1, « The Making of an Ottoman ».

[9] « Il me semble à présent que j'ai eu tort d'insister trop sur les idées empruntées à l'Europe, et pas assez ce qui avait été conservé, même dans des formes transformées, de traditions plus anciennes », A. Hourani, «How Sould We Write the History of the Middle East?», in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, N°2 (May 1991), Cambridge University Press, Cambridge, p. 128.

Dans un premier temps, on peut constater à la lecture des revues et des journaux de l'époque que les idées qui y sont développées sont largement ouvertes sur le monde, et ne se limitent pas à une imitation de l'Occident. Le centre de l'Empire, Istanbul, mais aussi l'Asie (Japon et Chine, notamment, mais aussi Inde), sont très présents dans les articles et les modèles proposés. Les circulations intellectuelles ne se limitent pas à un échange nord-sud, ou Europe-monde arabe, elles sont très largement constituées, notamment pour ce qui concerne les penseurs musulmans, de circulations orientées vers l'est, vers les sociétés musulmanes non-arabes, par exemple : La Turquie ottomane, l'Inde, l'Iran, et l'Asie centrale. De plus en plus de travaux mettent en valeur ces circulations et en rendent compte[10]. Elles se développent également en relation avec des lieux d'émigration, comme l'Amérique du Nord et du Sud.

Par ailleurs, la présence de l'Europe dans le monde intellectuel arabe est multiforme : elle s'incarne aussi dans les écoles et universités missionnaires installées dans la région à partir du milieu du XIXè siècle. Cette présence européenne devient un des éléments de la culture « locale ». Ainsi la diffusion du darwinisme, un des pans importants de la pensée nahdaoui, se fait via le Syrian Protestant College de Beyrouth et suscite la polémique en son sein même. Les Mémoires de Jurjî Zaydân (1861-1914), libanais fondateur de la revue égyptienne *al-Hilâl* et grand représentant du genre du roman historique dans le monde arabe, le montrent aisément. C'est à travers la polémique qui oppose un professeur, enseignant la théorie de Darwin, et la hiérarchie du College, qu'un groupe d'étudiant découvre les vertus émancipatrices des théories scientifiques et comment elles peuvent s'opposer à l'ordre. C'est cette pensée qui guide son œuvre de

[10] Cf. Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

journaliste et d'écrivain dans l'exil égyptien qui suit[11]. La pensée européenne est transformée et adaptée de manière complexe, elle est aussi appliquée à une lecture de la situation présente, du contexte local.

Dans le registre du voyage en Europe, le beau texte de Ahmad Faris al-Chidyiaq, *al-Sâq 'ala al-sâq fî ma huwwa al-firiyâq* (*La Jambe sur la jambe*, 1855[12]), est écrit par un Levantin converti au protestantisme et mis au ban de sa communauté d'origine, les Maronites. Il montre bien comment les signes et les codes peuvent être détournés. Chidiyâq est un libre penseur, et après avoir traduit la Bible en arabe, il se convertit à l'islam à Tunis, tout en semblant vivre dans une forme d'agnosticisme rare en son temps. *La Jambe sur la Jambe* est un récit autobiographique et une relation de voyage dont l'essentiel porte sur un séjour en Grande Bretagne. La description qui y est faite de la civilisation industrielle, des villes européennes et de la misère des paysans est extrêmement précise et critique. Elle s'accompagne d'une réflexion en profondeur sur les causes de cette misère et conduit Chidyaq à théoriser (à sa manière, toujours légère et joueuse) une forme de socialisme. Loin de débuter simplement avec la colonisation des franges les plus centrales de l'empire, la contestation de la « mission civilisatrice » européenne débute sur le terrain intellectuel dès le XIXè siècle. Elle passe aussi par des réponses directes aux orientalistes, dont les plus célèbres sont celles qui sont faites au discours d'Ernest Renan sur l'Islam et la science (conférence faite en Sorbonne en mars

[11] T. Philipp, *Ğurgî Zaydan, his Life and Thought*, Orient Institut, Beyrouth, 1979 ; A-L. Dupont, *Ğurğî Zaydan, 1861-1914. Ecrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, IFPO, Beyrouth, 2006.

[12] L'édition originale de l'œuvre est parue à Paris, une traduction (incomplète) est disponible en français (traduit de l'arabe par R. Khawam, Phoebus, 1991)

1883): Namik Kemal et Ataullah Bayezidof lui répondent en turc ottoman ; Jamal al-Dîn al-Afghani, en arabe[13].

La Nahda ne se confond pas le mouvement national arabe

La dernière révision majeure de l'histoire de la Nahda porte sur le fait d'en faire le mouvement précurseur du nationalisme arabe. Les acteurs arabes de la Nahda, étudiés de manière approfondie en un temps d'essor du nationalisme arabe, ont longtemps été caractérisés comme les initiateurs de cette pensée, les fondateurs d'un mouvement national relativement similaire à ce qui se passait dans les parties européennes de l'Empire. Le plus souvent, on distinguait une période dite de 'nationalisme culturel', celle de la *urûba* (arabité), forgée par les auteurs de la Nahda, et une période de 'nationalisme politique' qui lui succédait. La focalisation des acteurs de la Nahda sur les questions de langue et d'identité est incontestable. Et elle a certainement permis de forger les concepts clés du nationalisme arabe. Mais cette dimension linguistique et d'auto-désignation comme « Arabes » s'opère dans le cadre de l'Empire ottoman, et, majoritairement, dans une grande fidélité à la Porte. En terme d'élaboration d'une modernité idéologique et politique, la Nahda est porteuse d'une fermentation intellectuelle bien plus diverse : darwinisme, rationalisme, socialisme, féminisme, conservatisme religieux ou moraliste… Toutes ces options sont envisagées et entrent en dialogue, généralement à l'intérieur même du cadre ottoman ou dans une perspective plus globale. L'une des plus célèbres controverses de la nahda, comme un prolongement de la controverse autour du texte de Renan, oppose le rationaliste Farah Antûn (1874-1922), partisan de la sécularisation, et le musulman réformateur Muhammad 'Abduh

[13] Le discours et la réponse de Afghânî son publiés sous le titre E. Renan, *L'Islam et la science*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2005.

(1849-1905) autour de la figure d'Ibn Rushd (Averroès) et des relations entre foi et science. Le travail d'Ilham Makdisi sur la circulation des idées de gauche a montré comment un réseau intellectuel et militant mondialisé a fait émerger des idées socialistes et anarchistes dans le bassin méditerranéen dans les années 1870, singulièrement à Alexandrie et à Beyrouth. Elle écrit en introduction :

> « I emphasize the contingency of the Nahda's nationalist turn and underline the variable currents of contestation, including calls for social reform, mass education, and a more just social and world order »[14].

Le féminisme est un aspect important de l'effervescence intellectuelle nahdaoui. Longtemps confinée à la mention du manifeste de Qasim Amîn, *Tahrir al-Mar'a* (1899) et à l'évocation d'un champ d'études, les *nisâ'iyyât* (études féminines, souvent menées par des hommes), dont l'existence même est intéressante, l'étude du féminisme s'est considérablement développé et a montré le rôle des intellectuelles dans la diffusion et la création d'un féminisme oriental, avec des composantes islamiques réformatrices fortes dans ce que l'on a très vite appelé *al-nahda al-nisâ'iyya* (la renaissance féminine)[15]. Ce féminisme, dont la composante « nationale » est bien connue – les femmes doivent former des individus capables de concevoir leur appartenance à la nation arabe et de la défendre, notamment dans le cadre des luttes anti-coloniales[16] –, a une dimension

---

[14] « J'insiste sur le caractère contingent du tournant nationaliste de la Nahda et je souligne le caractère variable des courants contestataires, parmi les appels à la réforme sociale, à l'éducation de masse, et à une société et un monde plus juste », in I. Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism,* Berkeley and Los Angeles, University of California, 2010, introduction.

[15] Saba Mahmood, *Politics of Piety. The islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005 ; Marilyn Booth, *May Her Likes Be Multiplied. Biograpgy and Gender Politics in Egypt*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2001.

[16] Parmi tant d'autres, et sur l'Egypte : M. Badran, *Feminists, Islam and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press, 1995 ; B. Baron, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, Le Caire, AUC Press, 2005.

intellectuelle forte, qui met au centre des questions spécifiquement féminines : place des femmes dans l'espace public, accès au savoir (profane et religieux), au travail, etc. Mayy Ziyâdé, Marie 'Ajamî, Huda Shaarawi ou, plus tard, Nazira Zayn al-dîn tracent des voies orginales pour l'émancipation des femmes arabes. En pionnière, l'égyptienne 'Aisha al-Taymuriyya écrit en 1889 dans un article publié dans *al-Adab* :

> « Peut-être ne suis-je pas qualifiée pour parler ici, et j'admets mes capacités limités pour me saisir du sujet – car je suis enfermée dans la tente d'un tissu qui m'enveloppe. Pourtant, à travers lui, je perçois que les programmes d'éducation sont un coffre au trésor et je vois que les figures du raffinement portent, en leur extrémité, les clés de chacune des pierres précieuses qui y sont contenues »[17].

On y lit une critique de l'enfermement des femmes, de leur accès impossible au savoir et à l'espace public, ainsi qu'un désir exprimé nettement d'entrer dans les sciences et dans le savoir. C'est aussi ce qui est immédiatement perceptible dans l'entreprise d'écriture de Nazira Zayn al-Dîn sur le voile, en 1928. La lutte contre le port du voile est d'abord définie comme une lutte pour une émancipation intellectuelle. Le voile est perçu comme un rempart, un empêchement.

2. Portrait de la Nahda en mouvement d'intellectuels

À partir de ces quelques avancées historiographiques récentes qui sonnent comme de profondes révisions de l'histoire contemporaine du monde arabe, il est permit de faire le portrait de la Nahda.

Les intellectuel(le)s au centre : ancrages, circulations et mobilités d'une intelligentsia

---

[17] Cité dans M. Badran et M. Cooke, *Opening the gates. A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 129.

La Nahda se définit principalement par l'émergence d'une figure nouvelle, celle de l'intellectuel. Non qu'il n'y ait eu d'intellectuels avant le 19ème siècle, mais cette figure de l'homme de lettres vivant de son activité d'écrivain, de journaliste et de traducteur s'impose petit à petit comme une figure de la modernité. Jusque là, le lettré était un homme de l'administration (un bureaucrate), un professeur (cheikh de village ou instituteur), ou un poète. Il acquiert un nouveau statut, économiquement précaire, mais qui le situe dans la société par sa seule qualité de lettré.

L'intellectuel suit l'imprimerie. Il en a besoin et s'en nourrit directement. C'est cette caractéristique qui donne sa centralité à deux pôles urbains principaux dans l'essor de la Nahda : Le Caire, avec l'imprimerie de Bulaq ouverte en 1822, et Beyrouth, puisque les imprimeries à caractères arabes furent introduites dans les monastères du Liban dès le 18è siècle[18]. Cela ne signifie pas que le mouvement se limite à ces deux villes. A Istanbul, de nombreux ouvrages en arabe sont imprimés ; à Tunis un mouvement constitutionnaliste et réformateur prend son essor ; à Alexandrie, à Alep et ailleurs fleurissent des entreprises intellectuelles modernes. Rome, Paris, Sao Paulo ou New York sont aussi des lieux de production de livres en arabe. La Nahda est un mouvement d'emblée régional, qui accompagne les circulations des hommes de lettres. C'est un mouvement principalement urbain, lié à l'essor des villes comme centres d'activités avec le développement du commerce et de l'industrie. Il accompagne une vitalité plus globale : économique, politique et sociale[19].

---

[18] F. Mermier, *Le livre et la ville. Beyrouth et l'édition arabe,* Arles, Actes Sud/ Sindbad, 2005.

[19] J. Hanssen, *Fin de siècle Beirut*, *The Making of an Ottoman Provincial Capital*", Oxford, Clarendon Press, 2005.

Si les intellectuels sont le cœur du mouvement de la Nahda, ils le sont dans leur grande diversité. Ainsi est-il difficile de suivre Albert Hourani lorsqu'il qualifie cette période d' « Âge libéral ». Des pensées réactionnaires et très illibérales prennent naissance dans la période contemporaine, qu'elles soient des pensées traditionnalistes, refusant la modernité, ou des pensées autoritaires d'inspiration fasciste. Les intellectuels définis comme « traditionnels », ulamas et lettrés, voient leur statut se modifier, et prennent part aux changements. Ainsi, les lettrés musulmans de Damas, prenant position contre les réformateurs (*islâhiyyûn*), mettent en place des réponses pour contrer leur influence[20]. De même, des courants soufis conservateurs comme celui mené par le chaykh Yusuf al-Nabhani (1849-1932), utilisent l'imprimé pour défendre leurs positions réactionnaires sur l'islam, la société et la modernité.

La presse comme infrastructure

À partir des années 1860-1870 émergent les principaux titres de revues et de journaux qui sont les véhicules de la Nahda : Muhammad 'Abduh se voit confier en 1879 par le khédive Ismaïl Pacha la direction du premier journal moderne du monde arabe, *al-Waqâ'i' al-misriyya* (fondé en 1828) ; Salim al-Bustani associe son nom à son journal, *al-Jinân* (1870) ; Fâris al-Chidyaq crée à Constantinople le quotidien *al-Jawâ'ib* en 1861 ; Ya'qûb Sarrûf et Fâris Nimr fondent *al-Muqtataf* à Beyrouth en 1876 et l'installent en Egypte en 1884 ; *al-Hilâl* naît en 1891, *al-Manâr* en 1898, tous deux au Caire.

C'est autour de ces titres et de la nouvelle profession des journalistes, en constitution, que le monde des cités voit émerger une classe intellectuelle indépendante des sphères du pouvoir et de la religion, qui conquiert son autonomie. Les pôles intellectuels des

[20] David D. Commins, *Islamic Reform: Politics and social Change in Late Ottoman Syria,* Oxford, Oxford University Press, 1990.

grandes villes arabes se structurent autour de grandes universités et de titres de revues et de journaux plus ou moins renommés. Ils attirent des jeunes gens en quête de savoir et qui prennent en charge les nouveaux médias pour mener à bien une ambition d'éducateurs.

Un mouvement d'éducation

Car c'est bien là aussi l'un des traits majeurs de la Nahda. C'est un mouvement d'éducation. Qu'il s'adresse à une élite, à des gouvernants ou à la nation, l'intellectuel éclairé cherche à atteindre un public. De la lettre au souverain à la pièce de théâtre en passant par l'article scientique et le livre, il use de tous moyens pour diffuser, enseigner, propager. Quelques indices nous permettent de nous faire une idée de l'ampleur des échanges et de la réception des œuvres : citations, lettres envoyées aux éditeurs et aux journaux, réponses publiées marquent la circulation des idées. Par ailleurs, il est parfois possible d'accéder à des informations sur les abonnements pour les revues.

Le moment de la révolution jeune-turque de 1908 voit les intellectuels se mobiliser pour diffuser et expliquer les changements en cours. Dans les journaux et les revues, mais aussi sur les places publiques se multiplient les prises de parole et les allocutions. Dans leur enthousiasme, les intellectuels, le plus souvent défenseurs des changements en cours, en déclinent les conséquences pour les citoyens de l'Empire[21].

Un mouvement à visée politique

Dans l'analyse de la Nahda, on distingue souvent un versant « culturel » et un versant « politique », le premier venant souvent préparer le second. Pourant, il apparaît que le

[21] L. Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie, Liban 1908-1840*, Paris, Karthala, 2009.

mouvement nahdaoui est d'emblée un mouvement politique, dans la mesure où il prend position sur l'avenir de l'ordre politique impérial, sur ses caractéristiques, sur ses réformes. Cela n'est pas surprenant si l'on pense que les intellectuels furent souvent, d'une manière ou d'une autre, au service des puissants. Même éloignés du pouvoir, ils cherchent à l'influencer par leurs articles ou leurs prises de position. La Nahda est un mouvement culturel et intellectuel, mais c'est aussi, d'emblée un mouvement qui a pour ambition de réformer l'Etat, de le moderniser. La mission confiée à Tahtâwî par Muhammad Ali revêtait cette ambition. En Tunisie, l'entreprise de Kheireddine Pacha (1821-1889) , esclave circassien devenu ministre du Bey, qui publie *Aqwam al-masâlik fî ma'rifati ahwâl al-mamâlik* (en arabe, 1867) - *Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans* (en français, avec une introduction de l'auteur, 1868) et devient l'artisan des réformes dans la Régence dans les années 1870.

Mais sa caractérisation comme mouvement politique n'est pas épuisée par ce lien avec les réformes. C'est aussi par son ambition de changer la société que le mouvement nahdaoui est politique. Les femmes qui incarnent ce mouvement en sont certainement l'illustration la plus forte, mais aussi l'ensemble des mouvements de réflexion autour des formes du politique, qu'ils soient d'inspiration socialiste, nationaliste ou « réformiste » (politiquement, le terme de réforme est au centre de la rhétorique nahdaoui, s'appliquant à toutes sortes de projets).

La Nahda est aussi un moment de création dans le domaine de l'écriture politique. En dehors des formes assez classiques de l'adresse, du discours, l'objectif éducatif comme l'attention à la langue portent les auteurs à la multiplication des expériences formelles. La poésie retrouve une visée politique forte, et les courts textes en prose sont publiés comme des manifestes dans les journaux. Farah Antûn publie ainsi en 1903 dans sa revue cairote *al-Jâmi'a al-dîn wa-l-'ilm wa-l-mâl wa-l-mudun al-thalâtha* (Religion,

Science et Argent, ou les Trois cités), une rare utopie socialiste dont le propos central est l'égalité entre les hommes[22]. Le conte philosophique d'Amîn al-Rîhânî, *al-Mukhalafa al-thulâthiyya fil mamlaka al-hayawâniyya* (Le traité trilatéral au royaume des animaux) publié en arabe à New York en 1903, est issu de la même veine satirique. Le recueil de nouvelles de Khalil Jibrân de 1908, intitulé *al-Arwâh al-mutamarrida* (Les Esprits rebelles) n'est pas construit sous la forme d'une utopie, mais il est un pamphlet politique violent contre le système confessionnel du Mont-Liban[23]. Le genre théâtral est également un moyen utilisé par les auteurs pour s'adresser directement à une audience plus large. Ilham Khuri al-Makdisi montre comment les pièces de théâtre sont utilisées pour mobiliser les ouvriers des ports et pour donner des éléments de culture socialiste et syndicale. Le théâtre est alors désigné comme « la presse pour le peuple »[24]. Cette mission est celle qui fait de l'action des intellectuels une action politique. Ils se donnent pour objectif de forger une opinion publique, condition de possibilité d'une vie politique moderne[25].

Un mouvement littéraire et linguistique

La Nahda est un mouvement qui s'étend dans l'ensemble du monde arabe à partir de pôles anciens ou nouveaux de culture. A partir de ces lieux, depuis ces imprimeries, ces écoles et ces théâtres, la langue arabe se transforme, s'enrichit, se réforme. L'un des

---

[22] L-W. Deheuvels, « Le livre des trois cités de Faraḥ Anṭūn: Une utopie au cœur de la littérature arabe moderne », *Arabica*, T. 46, Fasc. 3, *Vers de Nouvelles Lectures de la Littérature Arabe / Towards New Approaches of Arabic Literature*, 1999, pp. 402-434.

[23] K. Gibran, *Les Esprits rebelles*, Arles, Actes Sud, 2000.

[24] I. Khuri-Makdisi, *Op. Cit.*, chapitre 3 « Theater and Radical Politics in Beirut, Cairo, and Alexandria 1860-1914 », p. 60 et suiv.

[25] L. Dakhli, « L'entrée en scène d'un anonyme : usages de l'identité dans la mise en place d'une posture intellectuelle militante (Damas, 1921) : Ahmad Shâkir al-Karmî, « L'Exposition publique » (Al-ma'rad al-'âmm) », in *Genèses, Sciences sociales et Histoire*, numéro 59, Paris, Belin, 2005.

leitmotiv de la Nahda est d'évidence le travail sur la langue. Muhammad Ali, en Egypte, fait de l'arabe la langue officielle du royaume, venant remplacer le turc. Les lettrés nahdaoui traduisent, inventent de nouveaux mots, créent des néologismes, élaborent des étymologies pour étendre leur vocabulaire à la nouvelle dimension du monde qui les entoure. Ils forgent de nouveaux mots, de manière informelle ou au sein des Académies de langue et de littérature qui se constituent. Ils en forgent encore pour décrire, puis, à la chute de l'Empire, pour gouverner, juger, désigner. Accomplissant cette mission, ils font le plus souvent référence à l'œuvre de Dar al-Ulum à Bagdad ou aux encyclopédistes anciens comme al-Jâhiz, au travail de description des voyageurs comme Ibn Battuta ou Ibn Khaldun… La langue arabe intègre en son sein les différentes composantes arabes de l'Empire, qu'elles soient de religion musulmane ou chrétienne ou juive. Cette composante de la Nahda est souvent désignée par le vocable *ihyâ'* (vivification)[26].

L'une des entreprises les plus ambitieuses est celle de Butrus al-Bustânî qui publie des dictionnaires (dont le plus célèbre, *Muhît al-muhît* –L'Océan), des lexiques de la langue nouvelle (*Lûghat al-jarâ'id,* La langue de la presse, 1901), une encyclopédie de la langue actuelle (*Dâ'irat al-ma'ârif*, entreprise menée avec son fils Salîm, et restée inachevée). Le père jésuite Louis Cheikho, fondateur de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, est aussi l'un de ces érudits, menant ses recherches sur le carcactère nécessairement chrétien de la poésie anté-islamique.

Mais l'un des premiers à déplorer l'état de pauvreté dans lequel se trouve la langue arabe est Ibrâhîm al-Yâzîjî (1847-1906) qui énumère dans sa revue *al-Bayân* les mots qui manquent pour dire le monde qui l'entoure.

---

[26] H. Toelle, K. Zakharia, *A la découverte de la littérature arabe*, 2003, p. 200, chapitre 11 « Les deux faces de la Nahda : Ihyâ' et iqtibâs ».

« (cette langue) si vantée, pendant longtemps, comme la plus riche parmi les langues… est arrivée aujourd'hui à un état tel que si un écrivain souhaitait décrire sa chambre à coucher, il ne pourrait presque point y trouver de quoi pourvoir à cette simple tâche »[27].

D'autres mènent des recherches plus créatives autour de la langue, cherchant à la libérer des contraintes stylistiques, du formalisme étroit et du classicisme. C'est en particulier l'objet des recherches formelles et des productions d'une partie des auteurs du *Mahjar*, avec à leur tête Khalil Jibrân. Leurs productions littéraires, appréciées, sont considérées comme des libérations, une (ré)invention de la prose poétique sur un mode beaucoup plus libre que celui de l'adab classique. Ces auteurs ne faisaient en cela que suivre l'exemple de l'un des pionniers, Ahmad Fâris al-Shidyaq, qui ne cessa de jouer avec la langue, sa forme et la pluralité des sens. Ainsi la langue arabe se trouve-t-elle vivifiée, littérairement par des usages nouveaux, jouant avec l'incorrection grammaticale, avec des insertions de dialectalismes, des inventions de mots.

L'essor intellectuel du monde arabe appelé Nahda est un mouvement multiforme qui réunit des hommes et des femmes autour du projet de s'emparer de la langue et du texte pour dire, décrire, inventer un monde nouveau. Il réunit des idéologies diverses, certaines bien constituées, d'autres encore très mouvantes ; il réunit des hommes et des femmes ; il réunit aussi des hommes de différentes religions et reflète bien la diversité confessionnelle du monde arabe, notamment à travers la contribution des chrétiens

[27] Article de *al-Bayân* cité et traduit par Georgine Ayoub, « Parier sur la langue », Hallaq B., Toelle H. (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne*. *Tome 1 1800-1945*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2007, p. 290.

d'orient, et celle, moins connue, des juifs arabes[28]. Il est centré sur une langue, l'arabe, mais s'en adjoint d'autres, avec lesquelles il dialogue : celles de la région, turque, persan, dialectes divers, et celles des diasporas. Il est le ferment des idéologies, des œuvres et des productions intellectuelles qui se sont imposées dans cette région au temps des nations, mais il est aussi fait de potentialités qui ne se sont pas réalisées, il est aussi constitué du son des vaincu(e)s.

Leyla DAKHLI

CNRS-IREMAM

Bibliographie

Bashkin O., *The Other Iraq. Pluralism and Culture in Hashemite Iraq,* Stanford, Stanford University Press, 2009.

Cheikho L., *Littérature arabe au XIXè siècle,* Beyrouth, Bibliothèque orientale, 1961.

Commins D. D., *Islamic Reform: Politics and social Change in Late Ottoman Syria,* Oxford, Oxford University Press, 1990.

Dakhli L., *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie, Liban 1908-1840*, Paris, Karthala, 2009.

Delanoue G., *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXè siècle*, 1982.

Hallaq B., Toelle H. (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne*. *Tome 1 1800-1945*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2007.

Hanssen J., *Fin de siècle Beirut*, *The Making of an Ottoman Provincial Capital*", Oxford, Clarendon Press, 2005.

[28] O. Bashkin, *New Babylonians. A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Londres, Oxford University Press, 1962 ; traduction française *La pensée arabe et l'occident*, Paris, Naufal, 1991.

Khuri-Makdisi I., *The Eastern Mediterranean and the making of global radicalism, 1860-1914*, California World History Library, university of California Press, 2010.

Moaddel M., *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Özdalga E. (dir.), *Late Ottoman Society : The Intellectual Legacy*, Londres, Routeledge/Curzon, 2005.

Renan E., *L'Islam et la science*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2005.

Shidyaq A. F., *La Jambe sur la jambe*, traduction de René Khawam, Paris, Phoebus, 1991.

Tahtâwî R., *L'Or de Paris. Relation de voyage, 1826-1831*, traduction de Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988.

Toelle H., K. Zakharia, *A la découverte de la littérature arabe*, Paris, Champs Flammarion, 2003.